

---

## La ἐκκλησία nella Lettera agli Efesini. Rassegna critica di interpretazioni e metodologie\*

La visione della ἐκκλησία articolata nella Lettera agli Efesini<sup>1</sup> è un tema dibattuto nella ricerca esegetica contemporanea. Ciò è dovuto al suo indiscutibile rilievo, come comprovato dalla mera ricorrenza del termine (9x) e dalla frequenza con cui a detta realtà si allude mediante varie metafore, tra cui spicca quella somatica (10x includendo il composto σύσσωμα in 3,6; soltanto in 5,28 σῶμα ha, nella lettera, una denotazione letterale). Ed è dovuto anche a un'ombra di sospetto gettata nel passato su Efesini causa proprio l'importanza che nella lettera ha assunto la tematica ecclesiologica, tanto che, a detta di alcuni, anche la cristologia sarebbe a questa funzionale e subordinata. Il netto giudizio di Käsemann è ben conosciuto: «Wenn wie bei Paulus die Kirche christologisch bestimmt wird, wo das Motiv des Christusleibes erscheint, so gilt umgekehrt und, wie ich meine, anders als bei Paulus, dass jetzt auch die Christologie fast ausschließlich von der Ekklesiologie her interpretiert wird».<sup>2</sup> Emblematico di un *trend* esegetico che valutava le lettere ritenute inautentiche sulla base del loro grado di difformità rispetto a quelle genuinamente paoline, a più di sessant'anni di distanza siffatto giudizio non è ripetuto in questi termini dagli studiosi odierni. Anzi, parrebbe dimenticato, dato che viene discusso esclusivamente nei commentari maggiori, e per di più non estesamente.<sup>3</sup> Tuttavia

---

\* Rielaborazione di parte della relazione tenuta al Seminario di aggiornamento PIB, 24-28 gennaio 2022, in *Per una chiesa in costruzione* (E-biblicum 7), PIB, Roma 2022.

<sup>1</sup> Si recepisce nel seguito la sua riconosciuta definizione canonica, giacché non rientra negli interessi dell'articolo la discussione sulla sua originaria destinazione.

<sup>2</sup> E. KÄSEMANN, «Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes», *ThLZ* 86(1961), 3.

<sup>3</sup> H.W. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2002, 53. A p. 749, nota 2 questa tesi di Käsemann è discussa in riferimento a un'altra pubblicazione dello stesso.

ho la convinzione che esso lasci ancora delle tracce nella comprensione dell'ecclesiologia della lettera e, di riflesso, della lettera stessa, data la rilevanza in essa di tale tematica. Quale relazione si dà, allora, tra la riflessione ecclesiologica e la cristologia? È divenuta la prospettiva da cui interpretare la cristologia? Per offrire una risposta a tali domande è necessaria anche una ricognizione sulle metodologie messe in atto per spiegare la comprensione della ἐκκλησία propria a Efesini; esse, infatti, sono varie e conducono a risultati differenziati. Riflessione metodologica e comprensione della Chiesa sono quindi l'oggetto di quest'articolo, con un'appendice al dibattito, ora riaperto, sulla questione del suo autore che, tra i tanti fattori, può ben essere influenzato proprio dalle considerazioni ecclesiologiche di Efesini.

## Le prospettive storico-sociali

### *La ἐκκλησία come ingroup*

Gli odierni approcci alla Lettera agli Efesini devono necessariamente tener conto delle interpretazioni formulate sulla base delle scienze storico-sociali. Infatti, pur riconoscendo che «from a historical perspective, Ephesians is certainly one of the most elusive documents in the New Testament»,<sup>4</sup> una diffusa linea interpretativa si propone di rinvenire i tratti costitutivi della ἐκκλησία «efesina» in rapporto al più ampio contesto storico, sociale e culturale entro cui è inserita, ossia confrontando la nostra lettera con fonti di vario genere ad essa coeve e interpretandola sulla base di modelli teoretici di sociologia. Si possono così porre attenzione ai «points of contact of the text (in the form of both appropriation and rejection) with imperial ideology»,<sup>5</sup> integrare gli apporti delle scienze sociali e delle conoscenze dei modelli sociali dell'antico mondo mediterraneo con quelli delle scienze cognitive,<sup>6</sup> rapportare la sua visione della Chiesa come insieme pluri-etnico con le riflessioni classiche sull'etnicità.<sup>7</sup>

Se non erro, il primo commentario a utilizzare estesamente la prospettiva sociologica è stato quello di Margaret MacDonald. Esso ravvi-

<sup>4</sup> M.Y. MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», *JSNT* 26(2004), 419s.

<sup>5</sup> MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 422.

<sup>6</sup> R. ROITTO, *Behaving as a Christ-Believer. A Cognitive Perspective on Identity and Behaviour Norms in Ephesians* (Coniectanea Biblica NT Series 46), Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2011, 45.

<sup>7</sup> J.A. HARRILL, «Ethnic Fluidity in Ephesians», *NTS* 60(2014), 399s.

sava nella lettera «a sectarian identity that is moving in the direction of greater introversion», con un'accentuazione nuova rispetto alle precedenti lettere paoline.<sup>8</sup> Più di recente l'identità della ἐκκλησία efesina è spesso qualificata con il termine *ingroup* riconducibile alla *social identity theory* sviluppata soprattutto da Henri Tajfel. Con questo termine si raffigura un gruppo sociale nelle cui caratteristiche un membro si identifica e al contempo si differenzia dall'ambiente circostante (*outgroup*). Ricorrente è l'idea di una caratterizzazione dell'*ingroup* in termini di marcata differenziazione con l'*outgroup* costituito dalla società pagana del tempo, forse per una strategia difensiva di fronte ad atteggiamenti di ostilità<sup>9</sup> o, forse, per evitare compromessi e accomodamenti con la stessa.<sup>10</sup> Altri autori sfumano i termini di contrasto tra l'*ingroup* ecclesiale e la restante società. Pur riconoscendo che l'esortazione a non vivere più come i pagani (4,17) dà inizio a una serie di antitesi tese a differenziare l'*ingroup* con l'esterno,<sup>11</sup> individuano al contempo il debito di Efesini verso le teorizzazioni etiche e la visione familiare strutturata nei codici domestici che sono proprio mutate da tale ambiente. Per salvaguardare la sua strategia retorica, l'autore di Efesini però è forzato a misconoscerlo.<sup>12</sup> Tuttavia la strategia di consolidamento dell'*ingroup* non conduce a un suo ritiro dal mondo, poiché esso stesso è entro il progetto divino di ricapitolazione universale (1,10).<sup>13</sup>

Una questione del tutto singolare è quella del rapporto dell'*ingroup* ecclesiale con Israele. Su di essa la lettera ha affermazioni scarse e ambivalenti. 2,11-13, infatti, da una parte identifica i destinatari come ἔθνη *tout-court*; dall'altra, a seguito della redenzione di Cristo, li inserisce di fatto nella cittadinanza d'Israele. Cosicché si può ipotizzare un rapporto fluttuante e non privo di ambiguità, dipendente da circo-

<sup>8</sup> M.Y. MACDONALD, *Colossians, Ephesians* (Sacra Pagina 17), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2000, 226.

<sup>9</sup> M.Y. MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 426: «The defensive – at times almost aggressive – language of Ephesians suggests that it comes from a context where believers need to deal with some type of hostility [...]. Moreover, Eph 6.15-16 may in fact contain indirect references to verbal accusations and criticisms against believers».

<sup>10</sup> ROITTO, *Behaving as a Christ-Believer*, 180-185.

<sup>11</sup> D. DARKO, *No Longer Living as the Gentiles. Differentiation And Shared Ethical Values in Ephesians 4.17-6.9* (LNTS 375), T&T Clark, London (UK)-New York (NY) 2008, 31-70.

<sup>12</sup> DARKO, *No Longer Living as the Gentiles*, 119.

<sup>13</sup> DARKO, *No Longer Living as the Gentiles*, 120-122. Anche MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 423, rifiuta la visione di un completo ritiro dell'*ingroup* dalla società.

stanze concrete della vita delle comunità dell'Asia Minore.<sup>14</sup> O si considera la ἐκκλησία come comunità inter-etnica inserita entro un «superordinate *ingroup*» costituito dall'Israele partner dell'alleanza. Questa è una categoria che non coincide con quella dell'Israele etnico; anzi, le categorie prettamente etniche vengono a perdere valore (2,11: οἱ λεγόμενοι...).<sup>15</sup> La mia personale – e del tutto opinabile – impressione è che l'esiguità dei dati interni alla lettera non permetta una visione chiara del modo di porsi della comunità cui essa si riferisce nei confronti di Israele. Anche il filone di studi storico-sociale condivide pertanto con la restante esegesi il riconoscimento della complessità della problematica, che non è che un aspetto della complessità attualmente riconosciuta al *parting the ways* (tant'è che questa stessa definizione è posta in questione). La collocazione di Efesini entro tale processo mi sembra che dipenda necessariamente dalle comprensioni che gli interpreti hanno maturato sul fenomeno della separazione delle strade.

Un altro tipo di approccio sociologico è quello di Minna Shkul.<sup>16</sup> Esso adotta un «theoretical framework for examining how past traditions – of Israel, Jesus, and Paul – are remembered and reimagined in the service of later Christ-followers from different ethnicities».<sup>17</sup> Semplificando, la focalizzazione non è qui su come l'identità comunitaria venga *riflessa* nella lettera, e così ricostruita attraverso comparazioni con diversi dati ambientali, bensì come venga *costruita* da un autore successivo a Paolo, che a tal fine rielabora il suo pensiero e l'immaginario simbolico biblico-giudaico. Come esempio si può far riferimento all'*eulogia* iniziale (1,3-14), in cui il linguaggio tradizionale ebraico di purità rituale, figliolanza, redenzione sacrificale, eredità... viene utilizzato a beneficio di una nuova socializzazione «in Cristo» di soggetti etnicamente non-ebrei come ebrei, che vengono a costituire un *ingroup* distinto dalla restante società *outgroup*.<sup>18</sup> La rilevanza che la figura di Paolo assume in questo processo di costruzione identitaria è una questione essenziale nei suoi studi, e verrà menzionata più avanti.

<sup>14</sup> MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 433s.

<sup>15</sup> ROITTO, *Behaving as a Christ-Believer*, 193-204.

<sup>16</sup> M. SHKUL, «Ephesians», in J.B. TUCKER – A. KUECKER (edd.), *Social Identity Commentary on the New Testament*, Bloomsbury, London 2020, 377-392; EAD., *Reading Ephesians. Exploring Social Entrepreneurship in the Text* (LNTS 408), T&T Clark, London (UK)-New York (NY) 2009.

<sup>17</sup> SHKUL, «Ephesians», 379.

<sup>18</sup> SHKUL, «Ephesians», 380s.

*La presenza dei codici domestici*

Gli studi storico-sociali prestano ovvia attenzione ai codici domestici di 5,22–6,9, in cui la famiglia è vista come un micro-cosmo di relazioni sociali gerarchizzate. Che tale visione derivi dal mondo ellenistico, eventualmente filtrato dal giudaismo ellenistico, è un dato ampiamente riconosciuto dagli interpreti. Il mio interesse qui non verte sui codici in sé, ma sulla comprensione globale dell'ecclesiologia della lettera che essi ingenerano.

Benché riconosca che le comunità proto-paoline non possano essere considerate come comunità in cui vige un assoluto egualitarismo, giacché testimoniano alcuni ruoli di guida (*in primis* Paolo stesso), David Horrell sostiene che la presenza di codici domestici (5,22–6,9) raffigura un processo di ulteriore istituzionalizzazione e gerarchizzazione della ἐκκλησία, in cui i ruoli sono desunti dalle gerarchie sociali. «Without forgetting, then, that believers are described both as siblings and as household members throughout the Pauline corpus, the character of this significant degree of transformation may nevertheless be epitomized in the phrase “from *adelphoi* to *oikos teou*”». <sup>19</sup> La prospettiva delle scienze sociali è poi adattata e rielaborata dall'esegesi femminista. Basti qui ricordare le note critiche alla nostra lettera da tempo avanzate da Elizabeth Schüssler Fiorenza e recentemente reiterate nel suo commentario a Efesini, ove i codici sono considerati quale forma di «distorted communication insofar as the analogy between man and messiah and between woman and *ekklēsia* is based on grammatical gender that is attached to a social group, *ekklēsia*, consisting of wo/men [women and men]». <sup>20</sup> Questo è sintonico con un processo in cui la ἐκκλησία è compresa entro una «patri-kyriachal culture», che ne distorce la matrice originaria. «Whereas the notion of *ekklēsia* has his roots in democratic imagination, the characterization of Messiah Jesus as ruler over the All, the heavens and the earth, has imperial roots and resonances». <sup>21</sup>

Per Darko, tuttavia, siffatte ricostruzioni peccano nel misconoscere la portata del linguaggio familiare, il quale non è scordato, e coesiste con il codice domestico. Per esempio, egli rileva come la comparsa del-

<sup>19</sup> D. HORRELL, «From ἀδελφοί to οἶκος θεοῦ: Social Transformation in Pauline Christianity», *JBL* 120(2001), 310s.

<sup>20</sup> E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians* (Wisdom Commentary), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2017, LIX-LX.

<sup>21</sup> SCHÜSSLER FIORENZA, *Ephesians*, 13.

la tematica della figliolanza in 1,5s non sia comprensibile sulla base delle strutture sociali attestate dai codici domestici, giacché l'inserimento dei credenti nella figliolanza adottiva in Cristo ha per scopo il partecipare ai privilegi di Cristo nei cieli (2,6).<sup>22</sup> Ciò nondimeno la comprensione della comunità credente è per parte significativa debitrice dei codici, all'interno dei quali il ricorso al linguaggio familiare è funzionale a incentivare la concordia dell'*ingroup*. Nello sviluppo da 5,1 a 6,9 «the author constructs the identity of the church as a macro household first, and then shows how the moral aspirations he espouses flow into propriety in the domestic setting».<sup>23</sup>

### *Una questione metodologica*

I lavori di Darko, che rilevano la commistione del linguaggio dei codici con altre categorie, rendono cauti nell'interpretare automaticamente il primo come determinante la comprensione ecclesiologica di Efesini. Ciò può essere verificato, a mio parere, nella lettura del sintagma τέκνα ἀγαπητά di 5,1. Esso non può essere inteso alla luce dei successivi codici poiché questi, con la loro impostazione patriarcale, non danno ragione dell'aggettivo. Piuttosto, come molti interpreti ricordano, va letto alla luce della υἰοθεσία di 1,5, ossia di quella figliolanza adottiva cui i credenti sono pensati sin dalla fondazione del mondo, e che avviene esclusivamente κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ [di Dio Padre]. Ma allora: quale portata effettiva hanno i diversi linguaggi sull'insieme della lettera? La domanda non richiede una disamina interna alla stessa e al suo sviluppo logico e argomentativo? Csicché, in modo a mio avviso del tutto pertinente, Bianchini contesta la comprensione della comunità cristiana nella lettera sviluppata a partire dai codici domestici «perché, nei successivi restanti versetti della lettera quanto detto in 5,21 – 6,9 non è in alcun modo ripreso e perché l'immagine di Chiesa è quella di corpo con Cristo come capo [...] e non quella di casa di Dio, tipica invece delle Pastoral».<sup>24</sup> In modo analogo si esprime Aletti che rileva come il lemma οἰκεῖοι in 2,19 sia soltan-

<sup>22</sup> D.K. DARKO, «Adopted Siblings in the Household of God. Kinship Lexemes in the Social Identity Construction of Ephesians», in J.B. TUCKER – C.A. STOHL (edd.), *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament*, T&T Clark, London 2016, 339s.

<sup>23</sup> DARKO, «Adopted Siblings in the Household of God», 346.

<sup>24</sup> F. BIANCHINI, «Predestinati a essere figli adottivi. La categoria della figliolanza in Efesini», *RivB* 67(2019), 283.

to una delle tante metafore edili e templari del passo, che non sono tra esse gerarchizzate e pertanto non danno origine a uno sviluppo sulla casa di Dio.<sup>25</sup>

Ma questo genere di considerazioni è svolto a partire non da metodologie storico-sociali, bensì dal rilievo dei dati letterari *interni* al testo stesso e dalla comprensione della loro articolazione, per giungere così alla comprensione del messaggio teologico di cui il testo è portatore. Ciò pone un problema metodologico: questi due approcci sono in realtà incompatibili, viste le differenziate conclusioni cui giungono, o possono dialogare tra essi? Presento di seguito alcuni contributi di questo tenore per riprendere la questione alla fine.

## Gli studi letterari

### *Le visioni della ἐκκλησία*

Entro la categoria degli studi letterari includo qui approcci metodologici anche diversi, sia prettamente filologici, sia più globalmente sincronici, sia più storico-critici e comparatistici, che però come loro comun denominatore sono imperniati sul testo inteso come fenomeno letterario.

Riconoscendo che il paradigma gnostico proprio alla scuola bultmanniana, che intendeva la ἐκκλησία come sorta di sизigia celeste dei redenti, è ora opportunamente abbandonato,<sup>26</sup> Christine Gerber si appropria allo studio del tema da un punto di vista soprattutto lessicale, asserendo che il lemma ἐκκλησία non perde il senso fondamentale di «comunità radunata». Centrale nel suo articolo è poi l'osservazione che quanto viene predicato della ἐκκλησία è altrove riferito a singoli credenti (1,22 = 3,19; 3,10 = 2,7; 3,21 = 1,5-6.12.14; 5,23 = 2,5-8; 5,25 = 5,2; 5,27 = 1,4).<sup>27</sup> Di conseguenza, il termine verrebbe a denotare null'altro che i credenti, a volte nel loro raduno (per esempio, 3,21), il più delle volte senza che questo sia implicato; saremmo in tal caso in presenza di una metonimia. La metafora somatica poi evoca di vol-

<sup>25</sup> J.-N. ALETTI, *Essai sur l'ecclésiologie* [sic] *des lettres de Saint-Paul* (EB 60), Gabalda, Paris 2009, 154-156.

<sup>26</sup> C. GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib. Zum ekklesiologischen Entwurf des Epheserbriefes», *NTS* 59(2013), 196-198.

<sup>27</sup> GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib», 209-211 e 207s: «Die ἐκκλησία ist als Leib Christi erfüllt von ihm [...] Damit wird meines Erachtens aber nichts anderes gesagt, als dass die Glaubenden erfüllt sind».

ta in volta diversi aspetti senza pretesa di offrire una raffigurazione sistematica, cosicché va studiata anzitutto per il suo effetto pragmatico, ossia nel suo caratterizzare il corpo come entità organicamente unita e dipendente da Cristo, che ne è il capo.<sup>28</sup> Tutto ciò conduce a problematizzare la stessa traduzione di «Chiesa/Kirche»,<sup>29</sup> e a una conclusione dell'articolo in cui l'ultimo paragrafo è emblematicamente titolato: «Ekklesiologie ohne einem Kirchenbegriff».<sup>30</sup>

Pur concordando interamente con le note concernenti la relazione Cristo/Chiesa, devo altresì confessare l'impressione di una comprensione debole della metafora somatica e della sua portata. Qualificando i credenti come «corpo», infatti, la metafora li implica in un insieme di relazioni costitutive ed effettive, non limitate al radunarsi contingente in un luogo/momento singolo. La correlazione del corpo con Cristo κεφαλή raffigura una relazione di Cristo con il corpo *nel suo insieme*, non individualmente con ogni singolo credente. Che poi gli attributi soteriologici della Chiesa si riferiscano agli individui è ovvio, poiché i salvati da Cristo sono esseri umani, non entità metastoriche (le puntualizzazioni in tal senso dell'autrice sono assolutamente pertinenti), ma ciò non implica che della Chiesa non si offra alcuna concettualizzazione teologica. Essa è così pensata come insieme non certo indipendente dai singoli credenti, ma la cui realtà non equivale alla loro semplice somma. Quest'idea mi sembra implicata anche in passi non primariamente ecclesiologici. Nell'*eulogia* iniziale, per esempio, i credenti vengono considerati in maniera inclusiva fino al v. 10, poi distinti in un «noi» (vv. 11-12) e in un «voi» (v. 13) prima di essere nuovamente inclusi in un «noi» generalizzante (v. 14). L'autore della lettera si annovera così in un gruppo beneficiario dell'agire salvifico divino e differenziato rispetto ai destinatari, ad esso anteriore nell'orientamento a Cristo (προηλπικότες, *hapax* in LXX e NT). I destinatari sono a loro volta resi partecipi della stessa realtà salvifica del gruppo precedente, cosicché insieme possono essere definiti «proprietà [di Dio]» in attesa del compimento dell'intero processo di redenzione. Gli «efesini» sono pertanto considerati non sul piano singolo, ma come gruppo a sua volta inserito in uno che anteriormente ha aderito a Cristo e del quale sono in qualche maniera debitori, poiché l'ascolto della Parola, da cui è iniziato il loro processo di fede, necessita di qualcuno che ad essa ab-

<sup>28</sup> GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib», 214-218.

<sup>29</sup> GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib», 198s.

<sup>30</sup> GERBER, «Die alte Braut und Christi Leib», 218.



bia già aderito e se ne faccia banditore. Ora partecipano appieno dello statuto di quelli e insieme a loro sono protesi verso il compimento. Da tutto ciò risulta come i credenti siano raffigurati come insieme che trascende anche la singola comunità. Questa è inserita in una comunione più ampia, dalla dimensione universale, concetto proprio a Efesini (ma non sconosciuto nemmeno a Paolo; in 1Cor 15,9; Gal 1,13; Fil 3,6, infatti, il lemma non denota una comunità singola).

Seppur innegabilmente diffusa, quella ecclesiologicala non è la tematica direttamente focalizzata come centrale dalla lettera. Piuttosto, in passaggi chiave della stessa, è messo in rilievo il *μυστήριον* divino (1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19). In 3,1-13 ove, oltre alle tre ricorrenze esplicite del lemma va contato il relativo *ὃ* al v. 5, del *μυστήριον* viene accentuata proprio la dimensione ecclesiale, cosicché si deve asserire che la comprensione della Chiesa è maturata entro la cornice ampia del *μυστήριον*. Questi è dapprima qualificato come *τοῦ Χριστοῦ* (v. 4), ma in seguito (v. 6) il suo contenuto ha connotazioni non esclusivamente cristologiche bensì ecclesiologicalhe, poiché consiste nella partecipazione delle genti al corpo ecclesiale grazie a Cristo. Il genitivo del v. 4 può allora essere genericamente definito di relazione; Gambadatoun, nella sua tesi discussa al Biblico, lo interpreta invece come epesegetico, intendendo però Cristo come capo del corpo ecclesiale.<sup>31</sup> La lettura è ben possibile, ma si scontra con la difficoltà che tale concetto è espresso chiaramente soltanto in seguito nella lettera (4,15; 5,23). In 1,22, infatti, era detto che Cristo era dato quale *κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα* alla Chiesa, ossia in una definita posizione di superiorità su tutti gli esseri creati, terrestri e celesti, cosicché il suo ruolo di capo della Chiesa era solo suggerito; l'originario uditor della lettera forse non può facilmente arguire tale qualifica nella concisa locuzione del v. 4. Al di là di questa discussione puntuale ciò che si deve decisamente rilevare sono la caratterizzazione ecclesiale del *μυστήριον* e il conseguente legame, di natura sostanziale, della Chiesa a Cristo, che è il mediatore essenziale della realizzazione del progetto salvifico divino: «L'inclusion christologique des vv. 4.6, en encadrant la triple qualification du *μυστήριον*, confirme alors cet enracinement de l'Église dans le Christ: tout tient et se contient dans le Christ».<sup>32</sup> Con ciò viene chiarita anche una distin-

<sup>31</sup> Y.F.G. GAMBADATOUN, *Connaître le mystère, connaître la sagesse. La γνώσις et l'unité ecclésiale et cosmique en Éphésiens 3,1-13* (AnBib Dissertationes 229), G&B Press, Roma 2020, 100-121.

<sup>32</sup> GAMBADATOUN, *Connaître le mystère, connaître la sagesse*, 114.

zione tra «mistero» e «vangelo», termini che, nonostante le caratterizzazioni simili, non sono sinonimi.<sup>33</sup> Il primo, infatti, indica la Chiesa come insieme interetnico; il secondo l'annuncio di Cristo, che rende possibile la realizzazione del mistero.<sup>34</sup> Queste righe mettono in discussione l'idea di un'assolutizzazione della prospettiva ecclesiologica. Della Chiesa, infatti, la lettera offre una visione all'interno di prospettive storico-salvifiche più ampie.

Così anche in 4,7-16 ove essa, come corpo, è vitalmente unita a Cristo, suo capo, che allo stesso tempo è l'Asceso che, come tale, riempie di doni gli uomini e in tal modo può assicurare la sua crescita unitaria e armonica. Nei vv. 4-6 il concetto è allargato in senso trinitario, vedendo così anche Dio Padre e lo Spirito origine dell'unità della Chiesa. Riguardo al v. 6, Grundeken nota come l'affermazione di un Dio che operi διὰ πάντων sia un *hapax* nel NT.<sup>35</sup> Mentre gli autori hanno da tempo rinvenuto delle similarità tra le asserzioni di tale versetto con il pensiero stoico (con l'ovvia differenza che Efesini non adotta con esse il panteismo stoico), Grundeken amplia lo spettro d'analisi e, con una puntuale ricognizione di altre fonti, rinviene contatti terminologici e concettuali con varie altre tradizioni filosofiche ellenistiche, nonché con Filone. La sua conclusione è che l'autore di Efesini, con una consapevole strategia, abbia fatto ricorso a un diffuso *topos* filosofico che declina la relazione tra divinità e mondo in diversi modi a seconda dei differenti indirizzi filosofici. Diversamente da tali fonti egli non investiga le modalità della relazione, semplicemente l'afferma, e con questo non ne assume inaccettabili presupposti politeistici o panteistici. Sua peculiarità è riferire tale *topos* alla relazione tra Dio e la Chiesa: «Es ist der *eine* Gott, der über alle Glaubenden steht und in alle Glaubenden hineinwirkt, der dafür sorgt, dass die von ihm präfigurierte Einheit der Kirche sich in der irdischen Kirche durchsetzt».<sup>36</sup> Un deficit di questo pur articolato percorso, a mio avviso, è quello di minimizzare il riferimento allo *Ḥema'* al v. 6, ricordato nei contributi di autori passati ma non messo a oggetto della riflessione dell'autore. La professione di fede εἰς θεός collocata a inizio del versetto orienta la comprensione delle successive qualifiche di Dio Padre e del suo agire; gli echi delle tradi-

<sup>33</sup> Come sovente ripetuto; per esempio, da L.H. COHICK, *The Letter to the Ephesians* (NICNT), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2020, 70.

<sup>34</sup> GAMBADATOUN, *Connaitre le mystère*, 128-132.

<sup>35</sup> M. GRUNDEKEN, *Die eine Gott, der durch alle ist. Epheser 4,6 im Kontext antiker Diskurse über Gott und die Welt* (WUNT 445), Mohr-Siebeck, Tübingen 2020, 3-5.

<sup>36</sup> GRUNDEKEN, *Die eine Gott, der durch alle ist*, 225-231.230.

zioni ellenistiche sono così da principio interpretati entro la fede ebraica dell'unicità di Dio.

Come già detto, la metafora somatica ha un'ampia diffusione nella lettera. Per un verso, essa radica Efesini nell'alveo della tradizione paolina, giacché è una peculiarità paolina in tutto il NT. Anche in questo caso si nota un'interazione tra l'ambiente culturale ellenistico e, nella fattispecie, Paolo stesso. La metafora, infatti, rielabora in termini ecclesiologicali la concezione di universo o di una città come un tutto organico, presente soprattutto in testi stoici, mentre non ha alcun antecedente biblico, poiché mai nella Bibbia Israele è raffigurato come corpo del messia o di Dio.<sup>37</sup> Mentre in Paolo la metafora esprime l'organicità dell'insieme ecclesiale e l'interdipendenza dei suoi membri, in Col 1,18; 2,10.19 la metafora è ripresa facendo di Cristo un membro della Chiesa, il suo capo, in posizione di assoluta preminenza sulla stessa e sulle altre membra. Tale tonalità del tutto nuova rispetto a Paolo non viene successivamente articolata, ma è sviluppata proprio in Efesini. Mentre in 1,22, come già detto, Cristo è inteso come capo di tutto e – in tale posizione di autorità cosmica – dato alla Chiesa, nelle successive ricorrenze del binomio capo/corpo egli è il capo proprio del corpo ecclesiale. Su di esso ha funzioni di preminenza, generative (in 2,16, pur non aparendo come capo egli è colui che ha generato la Chiesa come corpo unitario con la sua morte in croce; 5,23-29) e di alimento continuo (4,15s e nuovamente 5,23-29). Il risultato di tali locuzioni è quello di una dipendenza costitutiva e vitale della Chiesa da Cristo. Come nota in modo pertinente Aletti, «si, par impossible, l'Eglise se séparait du Christ, elle serait effectivement un corps acéphale, pas seulement errant ou en décomposition: mort».<sup>38</sup>

Infine, due brevi note. La prima solo per rammentare il brano 5,22-33, ove l'unione Cristo/Chiesa attraverso l'immagine del capo/corpo è relazionata all'unione coniugale, la quale è a sua volta espressa con un linguaggio che porta chiari segni della cultura patriarcale e androcentrica dei codici domestici. Il plesso di questioni sollevato dall'analogia instaurata tra le due unioni e dalla presenza dei codici domestici è tale

<sup>37</sup> R. PENNA, *Paolo e la chiesa di Roma* (BCR[B]), Paideia, Brescia 2009, 210-214.

<sup>38</sup> ALETTI, *Essai*, 135. Considerazioni analoghe in M. WOLTER, «Der Epheserbrief als nachpaulinischer Paulusbrief. Zusammenfassung», in ID. (ed.), *Ethik als angewandte Ekklesiologie. Dar Brief an die Epheser* (SMBen 17), Abtei St. Paul vor den Mauern, Roma 2005, 202.

da richiedere un approfondimento a parte, per cui è giocoforza ignorato nel presente articolo.

La seconda per una sommaria – e necessariamente incompleta – ripresa della questione del rapporto con Israele, questa volta da un punto di vista letterario e teologico. Se la Chiesa è espressione del mistero salvifico, essa è espressione di un progetto che Dio ha anteriormente alla stessa fondazione del cosmo (1,4). Ciò significa *non* che la sua *esistenza* sia *eterna* (secondo il paradigma gnostico del tutto impertinente alla lettera), giacché nasce dall'autodonazione d'amore di Cristo (5,25b-27), ma che *la sua identità è trascendente*, radicata nel progetto salvifico che Dio ha da sempre. Ciò porta la lettera ad attenuare il radicamento della stessa nella vicenda storica d'Israele; un brano come Rm 11,17-24, in cui i credenti provenienti dalle genti sono innestati nell'olivo buono d'Israele, è difficilmente immaginabile nel suo universo concettuale. Tuttavia, attenuare non significa dimenticare. Infatti, 2,12 ricorda i doni salvifici di cui Israele è portatore e di cui i credenti provenienti dalle genti sono ora partecipi, grazie all'opera di Cristo e al loro conseguente inserimento nella Chiesa che ha a fondamento apostoli e profeti (2,13.19-22).

### *Apostolato e ministeri*

Il binomio «apostoli e profeti» ricorre nella lettera per indicare per l'appunto le figure a fondamento della compagine ecclesiale (2,20; 3,5; 4,11). Se il compito dell'apostolo consiste nell'annuncio da cui origina la Chiesa (3,8) quello dei profeti parrebbe la continuazione dello stesso. Nell'ottica di un prolungamento necessario dell'annuncio originario si comprende così la loro associazione agli apostoli. È importante ritenere da subito che in tale ruolo fondativo gli apostoli e la loro testimonianza divengono parte integrante della Chiesa e della sua comprensione: «Les apôtres ne sont plus seulement ceux qui annoncent l'Évangile, ils sont à leur tour annoncés et font partie de la structure de l'Église. Avec Ep, l'Église devient *apostolique*».<sup>39</sup> E ciò è un forte indizio per il carattere pseudepigrafico della lettera: come fondamento *già* gettato, essi appartengono a un tempo anteriore alla stesura della stessa.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> ALETTI, *Essai*, 184 (corsivo originale).

<sup>40</sup> WOLTER, «Der Epheserbrief als nachpaulinischer Paulusbrief», 193s. Si noti come 2,20, che pone a fondamento della Chiesa apostoli e profeti, opera un significativo

Nella menzione di «apostoli» al plurale, Efesini si differenzia dalle pastorali, ove il solo Paolo è ricordato come iniziatore della tradizione ecclesiale. Tuttavia, quando una figura di apostolo è vista da vicino, questi è unicamente Paolo, che in 3,1-13 si presenta in prima persona come prigioniero di Cristo, destinatario della rivelazione del mistero per il suo annuncio alle genti. Il carattere (fittiziamente) autobiografico del brano e la presentazione enfatica della sua prigionia e delle sue sofferenze a favore delle genti, quale inclusione a inizio e termine del brano, mettono in esplicito risalto la sua figura. Gambadatoun relativizza questa visione, perché offuscherebbe l'accento del brano in questione sul μυστήριον e la sua portata ecclesiale.<sup>41</sup> A mio parere tale remora non ha davvero ragione di esistere quando si pensi che la rivelazione del mistero a Paolo è presentata nel testo come tappa necessaria del suo disvelamento. Si dà allora un circolo ermeneutico: l'apostolato si comprende in relazione al disvelamento del μυστήριον, mentre una tappa necessaria dello stesso è proprio la sua rivelazione all'apostolo. In uno studio avevo rilevato come il tenore del brano fosse generalizzante, molte delle qualifiche di Paolo sono semplicemente enunciate mentre i loro contorni concreti sono omessi.<sup>42</sup> Ciò causa ripetuti *blanks* nel lettore, che completa le informazioni mancanti colmando con quel che è riportato da altre lettere, notando così che qui sono generalizzate affermazioni che erano fatte valere nella contingenza concreta del rapporto tra l'apostolo e le sue comunità. Con ciò stesso viene ricordato il profilo dell'apostolo quale figura fondatrice non solo di singole comunità, bensì dell'intera Chiesa. In essa, grazie anche al ministero dell'apostolo, la comunione interetnica è ormai assodata. La Chiesa, pertanto, sarà sempre legata alla memoria della sua figura.<sup>43</sup>

In 4,11 agli apostoli e ai profeti vengono aggiunti gli evangelisti e i pastori e maestri (questi ultimi due nomi, uniti dalla copula, sono retti da un solo articolo; forse inizio di due gruppi con funzioni più o me-

---

spostamento d'accento rispetto a 1Cor 3,11, dove il fondamento della comunità che sorge dal ministero dell'apostolo ancora in atto è Gesù Cristo. Questa constatazione non intende però ripresentare il desueto paradigma di subordinazione della cristologia nella lettera: nello stesso versetto si affretta a precisare che ἀκρωγωνιαῖος è lo stesso Cristo Gesù.

<sup>41</sup> GAMBADATOUN, *Connaître le mystère*, 256-259.

<sup>42</sup> S. ROMANELLO, «Intertestualità e memoria dell'apostolo in Ef 3,1-13», in M. CRIMELLA – G.C. PAGAZZI – S. ROMANELLO (edd.), *Extra ironiā nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica), Glossa, Milano 2016, 875-906.

<sup>43</sup> ROMANELLO, «Intertestualità e memoria dell'apostolo in Ef 3,1-13», 899-902.

no coincidenti, o addirittura di un gruppo unico, se a καί viene ascritto un valore epesegetico che però è grammaticalmente discusso). Si vede così che la funzione di annuncio fondatore, esclusiva dell'apostolo in tempi passati, è continuata ora in forme diverse da altre figure, le quali assumono un rilievo nella compagine ecclesiale. L'importanza ascritta al ministero della Parola è dovuta alla necessità di promuovere l'unità della Chiesa tutelandola da insegnamenti erronei (4,13-15). La connotazione dei ministeri in tale brano è oggetto di un articolo di Theobald. L'inoppugnabile constatazione che il brano, nel suo insieme, non ha corrispondenze in Colossesi da sola indica quanto qui l'autore di Efesini declini un'idea per lui importante. Ciò richiede un'indagine sulle ragioni teologiche che lo hanno indotto a considerare necessari i ministeri («die *theologische* Frage nach deren Notwendigkeit»), al di là della contingenza storica e del vissuto sociale che ha caratterizzato il loro sorgere, aspetti comunque non ignorati.<sup>44</sup> Essi sono radicati nell'iniziativa di Cristo risorto e intronizzato che elargisce doni specifici (v. 11), differenziati dal dono di grazia elargito indistintamente a tutti i credenti (4,7). Essi risultano necessari perché finalizzati alla crescita della Chiesa nell'unità.<sup>45</sup> Da ciò l'autore trae anche alcuni spunti di provocazione per l'oggi. In modo particolare, il fatto che i ministeri attuali della Chiesa siano doni del Risorto li differenzia dai Dodici, che trovano origine nella prassi del Gesù della storia, ma con ciò si apre la possibilità di una partecipazione femminile al ministero, che altrimenti viene esclusa. Ancora, poiché i doni ministeriali sono in funzione delle necessità della Chiesa, la loro configurazione concreta dovrà tener conto di queste, nei vari momenti storici e luoghi ove la Chiesa vive.<sup>46</sup>

## Bilanci e prospettive

### *Nodi metodologici*

A conclusione del suo studio che – lo ricordo – è caratterizzato da una metodologia comparativista, Grundeken ne rivendica la necessità per cogliere le «connessioni di discorso» (*Diskursvernetze*) tra Efesini e il suo variegato contesto culturale, asserendo infine l'indole ne-

---

<sup>44</sup> M. THEOBALD, «Warum und Wozu gibt es Ämter in der Kirche? Die Antwort des Epheserbriefes», *BZ* 65(2021), 64-67.

<sup>45</sup> THEOBALD, «Warum und Wozu gibt es Ämter in der Kirche?», 75.79.

<sup>46</sup> THEOBALD, «Warum und Wozu gibt es Ämter in der Kirche?», 79s.

cessariamente storico-critica dell'esegesi.<sup>47</sup> Personalmente ritengo tale assunto indiscutibile. E questo non solo per un'esegesi che voglia essere storica, ove la contestualizzazione di un testo nel suo ambiente è operazione ovvia. Ma anche per un'esegesi che riconosca il testo come ispirato e ispirante la prassi credente odierna. L'ispirazione non avviene a prescindere dalla storia, dall'ambiente e dalla cultura in cui l'autore è inserito e di cui il testo diviene espressione. Pertanto, non è possibile che un testo non sia inculturato. Solo tale riconoscimento permette di evitare, per esempio, una delirante assunzione della cultura patriarcale, propria ai codici domestici, come espressione di una volontà di Dio, come invece perpetuato in letture fondamentaliste. Al contempo, mi sembra altresì che vada pienamente riconosciuto il fenomeno della risignificazione di alcuni elementi entro il loro nuovo contesto letterario. Si veda proprio il riferimento ecclesiologico del *topos* individuato da Grundeken, o l'inserimento dei codici in altri tipi di linguaggio. Per tutto ciò, al fine di cogliere adeguatamente questi fenomeni, ritengo che l'esegesi debba essere parimenti attenta alla dimensione sincronica e retorica del testo. Esso, infatti, non è un semplice calco di qualcosa ad esso esterno, ma lo riconfigura in un proprio mondo, in un proprio insieme valoriale, che l'interprete è impegnato a cogliere *entro* il testo stesso. Quando ciò non avvenga si può incorrere in letture parziali o addirittura distorsive, come sopra verificato.

Tutto ciò vale anche in riferimento agli studi storico-sociali. Essi condividono con l'esegesi storico-critica l'attenzione alla ricerca dell'ambiente di cui un testo è espressione, in aggiunta non limitandosi a un raffronto di idee, bensì a un confronto con il contesto sociale e le sue dinamiche in cui tali idee nascono. Per far questo attingono a modelli elaborati da varie discipline, cui nel primo paragrafo ho accennato, per capire le dinamiche dell'*ingroup* ecclesiale. Devo tuttavia confessare che i risultati di tali studi sulla ἐκκλησία in Efesini mi hanno suscitato non poche perplessità. In sostanza, molte loro proposte mi risultano, infine, alla stregua di costruzioni non verificabili; la forte caratterizzazione dell'*ingroup* rispetto al suo esterno è dovuta a una strategia difensiva rispetto a pressioni ostili o a esigenze insite di un gruppo minoritario? Quale grado di opinabilità nelle diverse ricostruzioni?<sup>48</sup> Fi-

<sup>47</sup> GRUNDEKEN, *Die eine Gott*, 233-234.

<sup>48</sup> Si rileggano al riguardo le espressioni di MACDONALD, «The Politics of Identity in Ephesians», 426, citato in nota 9: «[...] suggests [...] may in fact contain [...]» (mio il corsivo).

no a che punto modelli sociali elaborati su altre aggregazioni sono strumenti euristici utili per capire il concreto *ingroup* ecclesiale, o invece utilizzano lenti interpretative ad esso estranee? Un esempio rilevante di questo rischio lo si è avuto, a mio parere, nelle considerazioni sulla portata dei codici domestici. Infine: le dinamiche dell'*ingroup* si comprendono esclusivamente quali fattori reattivi a un contesto sociale oppure sono determinate da autocomprensioni singolari, ad esso proprie (nel concreto: il proprio collocarsi entro il *μύστηριον*)? Per comprendere siffatte autocomprensioni l'interprete non è allora rimandato nuovamente al testo, alla sua comprensione letterario-teologica?

Si potrebbe qui avanzare il sospetto che le precedenti righe nascano da una preclusione aprioristica verso tali indirizzi metodologici. Nulla di tutto ciò, giacché le perplessità sorgono *a posteriori*, ossia dalla considerazione della mancanza di criteriologie di verifica di risultati disparati, nonché dalla dissonanza di questi con vari elementi testuali. Un approfondimento metodologico sulla plausibilità di tali metodologie in dialogo con quelle più attente alla dimensione letteraria del testo mi parrebbe costituire una delle sfide della futura esegesi. E per non dare l'impressione di una valutazione *tranchant* su tali indirizzi segnalo le conclusioni di Minna Shkul su Ef 3. Ella sostiene che la memoria di Paolo, lì delineata quale destinatario della rivelazione divina e artefice della destinazione dell'annuncio alle genti, è funzionale alla costruzione dell'identità collettiva di un *ingroup* in cui i non-israeliti sono ormai a pieno titolo inclusi.<sup>49</sup> Queste conclusioni sono in linea con la mia lettura del brano sopra proposta, segno di un dialogo possibile tra metodologie diverse. Inoltre, mi paiono un guadagno importante, su cui ritornare alla fine.

### *Ripensando a Käsemann...*

A questo punto dell'articolo potrebbe risultare singolare e poco pertinente la menzione iniziale delle tesi di Käsemann. Esse non costituiscono il termine di confronto esplicito del dibattito recente, che si confronta con indirizzi metodologici diversi, e di fatto sono scarsamente citate. Non solo, sono smentite dalle analisi che pongono nella giusta relazione l'ecclesiologia con la cristologia, nonché con il progetto salvifico divino colto nella sua globalità. Nonostante ciò non si può fare a meno di notare una curiosa consonanza tra la visione del noto

---

<sup>49</sup> SHKUL, *Reading Ephesians*, 145-172.



esegeta tedesco del secolo scorso e la presunta autocomprensione della ἐκκλησία forgiata sui codici domestici, proposta più di recente. Autori come Horrell, infatti, sostengono una gerarchizzazione della stessa indotta dai modelli socio-culturali esterni, che comporta una differenziazione e una svalutazione di Efesini rispetto alle lettere genuinamente paoline. E, in aggiunta, l'idea di una Chiesa non alimentata dalla cristologia. O, in forma ancor più radicale, una visione della cristologia piegata a ideologie gerarchiche (come nel caso di Schüssler Fiorenza). E così, nonostante le enormi novità che caratterizzano il cammino dell'esegesi, è possibile rinvenire la persistenza di concezioni antiche, seppur motivate in forme differenti, rivestite con argomentazioni dal tenore nuovo, che però sostanzialmente sono il nuovo vestito di paradigmi trascorsi, non nominati, o forse nemmeno riconosciuti come tali. Tutto ciò rappresenta forme di pre-comprensione più o meno influenti nel lavoro esegetico (la moderna ermeneutica ha ormai chiarito che necessariamente ci muoviamo entro alvei di tradizione) e pone la questione, sempre doverosa, di un vaglio critico delle stesse.

*...con un accenno alla pseudepigrafia*

Uno dei pochi a menzionare esplicitamente Käsemann è Hoehner, il quale contesta l'incompatibilità, da quegli asserita, tra l'ecclesiologia di Efesini e quella paolina indiscussa.<sup>50</sup> Egli ricorda che il concetto di Chiesa universale non è sconosciuto a Paolo, seppur più raro, e l'ecclesiologia di Efesini non prescinde dalla cristologia. Il percorso di quest'articolo porta sicuramente a convenire con questa critica. Essa però è inserita in un contesto in cui vengono passate al vaglio, e rifiutate, tutte le ragioni solitamente addotte per affermare la pseudepigrafia della lettera, e attribuire così la sua scrittura all'apostolo. Ciò lo conduce non solo a contestare presunte *incompatibilità*, bensì anche a minimizzare, o misconoscere interamente, *reali differenze*.<sup>51</sup> Entro il nostro ambito ecclesiologico va ricordato che nelle lettere indisputate la metafora somatica qualifica il corpo intero come σῶμα Χριστοῦ. Le varie membra del corpo sono tra esse interdipendenti, escludendo così l'idea di preminenza di una singola, fosse anche la testa (1Cor 12,21).

<sup>50</sup> HOEHNER, *Ephesians*, 52-54.

<sup>51</sup> Per quanto mi concerne, ritengo invece che svariati elementi letterari e tematici indichino che la lettera sia pseudepigrafa. Al riguardo mi permetto di rimandare a S. ROMANELLO, *Lettera agli Efesini* (I Libri Biblici 10), Paoline, Milano 2003, 14-21.

Benché Hoehner riconosca la differenza dovuta al considerare Cristo quale capo,<sup>52</sup> non problematizza in alcun modo la novità di questa immagine efesina (e prima di Colossesi) rispetto all'insieme delle lettere indisputate.

Va tuttavia riconosciuto che la valutazione delle differenze di tenore teologico tra Efesini e le indisputate è un ambito fortemente influenzabile dalla soggettività dell'interprete. L'enfasi sulle differenze, che può indurre giudizi di valore tra lettere pseudepigrafe e quelle autentiche (à la Käsemann) può provocare la reazione opposta del minimizzarle o negarle. Cosicché il paradigma, che parte dal pur corretto presupposto di evitare arbitrari giudizi di valore su diverse lettere, come passo successivo giunge all'attribuzione di tutte queste all'apostolo piegando a tale presupposto tutti i fattori critici. La negazione della pseudepigrafia risulta però ingiustificata poiché, oltre a discussioni teologiche su punti specifici, devono essere tenuti in considerazione fenomeni stilistici e valutazioni sull'indole globale della lettera, quale la sua concezione dell'apostolato, che come visto sopra appartiene al passato fondativo della Chiesa. Su tali fenomeni complessivi si è ben espressa Christine Gerber, in uno studio di Efesini dal punto di vista della pragmatica, ossia dell'interazione tra testo e «lettore modello».<sup>53</sup> La genericità delle qualifiche di «Paolo», del tutto impersonale nella comunicazione con i destinatari, le tensioni e le contraddittorietà tra alcune di queste (per esempio: egli conosce la loro fede solo grazie ad altri [1,15], e corrispettivamente essi «hanno sentito» [implicito: da altri] del ministero paulino [3,2-4], che però è rivolto espressamente a *voi*, genti [3,1s.13])<sup>54</sup> sono fattori che indicano con forza la pseudepigrafia della lettera.

Per la sensibilità moderna è inspiegabile attribuire fittiziamente uno scritto a un altro autore, ma il fenomeno dev'essere non oggetto di valutazioni anacronistiche, bensì collegato ai costumi del tempo; anche in questo caso una prospettiva storica risulta imprescindibile.<sup>55</sup> In ag-

<sup>52</sup> HOEHNER, *Ephesians*, 291.

<sup>53</sup> C. GERBER, «Erfundene Briefe und ihre Wahrheit. Überlegungen zum Identitätsangebot der Brieffiktion des Epheserbriefs», in J. FLIEBBE – M. KONRADT (edd.), *Ethos und Theologie im Neuen Testament. Fs. M. Wolter*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 2016, 316s.

<sup>54</sup> GERBER, «Erfundene Briefe und ihre Wahrheit», 317-325.

<sup>55</sup> Riguardo il confronto con l'ambiente ellenistico rimane illuminante l'articolo di R. PENNA, «Anonimia e pseudepigrafia nel Nuovo Testamento. Comparatismo e ragioni di una prassi letteraria», *RivB* 33(1985), 319-344. Per il confronto con la tradizione biblica si veda D.G. MEADE, *Pseudonymity and Canon. An Investigation into*

giunta ci si deve porre la domanda sul senso della finzione autoriale per l'universo concettuale proprio a Efesini. Ossia, a una lettera che elabora un'identità comunitaria sulla base della memoria dell'apostolo il cui ministero ha favorito l'inclusione dei non-israeliti, per utilizzare i concetti delle scienze sociali. O ancora, a una lettera in cui la Chiesa è fondata sugli apostoli, e fa memoria dell'apostolo che ha operato per una comunione interetnica, per utilizzare termini più letterario-teologici. Proprio questa comprensione della Chiesa, articolata nella lettera, rende ragione della necessità di ancorarla all'evento fondativo, che è l'opera di Cristo *come annunciata dall'apostolo*, perché lui ne è stato destinatario della rivelazione che ha incluso nel mistero stesso le genti (3,3-7). La pseudepigrafia è lo strumento a servizio di questa autocomprensione apostolica della Chiesa. La lettera, appunto,

configura l'apostolo quale figura vincolante non per qualche singola comunità ma per la chiesa intera, sino a quanto dura il suo cammino storico. È, infatti, facendo memoria della sua vicenda che la chiesa potrà capire la ragione della sua costituzione come comunità in cui la comunione inter-etnica è ormai inderogabile. Un passo logicamente conseguente, sorretto da questa motivazione, sarà la successiva raccolta canonica degli scritti dell'apostolo, la cui destinazione viene così pensata in modo molto più ampio rispetto alle comunità singole per le quali sono in origine stati ideati.<sup>56</sup>

STEFANO ROMANELLO  
*Facoltà Teologica del Triveneto –  
 Studio Teologico affiliato «San Cromazio di Aquileia»  
 via Castellerio, 81  
 33010 Pagnacco (UD)  
 donstefanoromanello@gmail.com*

### Parole chiave

Efesini – Ecclesiologia – Codici domestici – Apostolo – Metodologie storico-sociali e sincroniche – Pseudepigrafia

### Keywords

Ephesians – Ecclesiology – Household Code – Apostle – Socio-historical and Synchronic Methodologies – Pseudepigraphy

---

*Relationship of Authorship And Authority in Jewish And Earliest Christian Tradition* (WUNT 39), Mohr-Siebeck, Tübingen 1986.

<sup>56</sup> ROMANELLO, «Intertestualità e memoria dell'apostolo in Ef 3,1-13», 901s.

## Sommario

La Lettera agli Efesini è oggetto di svariate indagini condotte con metodologie storico-sociali, che rappresentano la comunità destinataria dello scritto come *ingroup*, caratterizzato comunque dall'assunzione di modelli culturali dell'ambiente, come nel caso dei codici domestici. Per alcuni ciò comporta una visione gerarchizzata e patriarcale della Chiesa. Gli studi più letterari riconoscono che la comprensione della Chiesa in Efesini è articolata in relazione a Cristo e al *μυστήριον*, e che la presenza dei codici domestici va correlata con altri tipi di linguaggio presenti nella lettera. Vista nella sua dimensione universale, la Chiesa risulta comunità interetnica fondata sul ministero passato degli apostoli, tra i quali è posta in rilievo la figura di Paolo. Manca, nella ricerca contemporanea, una riflessione sulla possibile complementarità di metodologie diversificate, che possono portare a risultati diversi. In ogni caso, è necessario tenere in debito conto la dimensione sincronica e retorica del testo, che non è un mero specchio di dati ad esso esterni ma li risignifica in modo originale. L'importanza accordata alla figura dell'apostolo, infine, dà ragione del ricorso alla pseudepigrafia.

## Summary

The Letter to the Ephesians is the subject of various investigations conducted with socio-historical methodologies. They represent the community to whom the letter is addressed as an *ingroup*, characterized however by the assumption of cultural models of the environment, as in the case of the household code. Some authors argue that this implies a hierarchical and patriarchal vision of the Church. The most literary studies recognize that the understanding of the Church in Ephesians is articulated in relation to Christ and the *μυστήριον*, and the presence of the household code should be correlated with other types of language present in the letter. Seen in its universal dimension, the Church is an interethnic community founded on the past ministry of the apostles, among whom the figure of Paul is prominent. The contemporary research often lacks a reflection on the possible complementarity of diversified methodologies, which can lead to different results. In any case, it is necessary to consider the synchronic and rhetorical dimension of the text, which is not a mere reflection of external data but re-signifies them in an original way. Finally, the importance given to the figure of the apostle justifies the use of pseudepigraphy.